



TITLE:

正義の神学：ティリッヒを手掛かりに

AUTHOR(S):

近藤, 剛

CITATION:

近藤, 剛. 正義の神学：ティリッヒを手掛かりに. ティリッヒ研究 2005, 9: 3-12

ISSUE DATE:

2005-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57639>

RIGHT:

正義の神学 ティリッヒを手掛かりに

近 藤 剛

要旨

現在の混沌とした世界状況を思う時、地上における平和の実現は望むべくもない。しかし、それにもかかわらず、我々は人類の生存を賭して、正義を求め、それに基づく平和を希求しなければならない。断念された上で断念しない姿勢にこそ、神学の本領が発揮されるべきではないか。パウル・ティリッヒは、古典的な配分的・報復的正義といった計算可能な正義が成立しない状況に対して関心を向ける。神学が問うのは、計算された結果や応報が破れたところに現れる正義である。ティリッヒが提示する「創造的正義」は、人格的出会いにおいて「聴くこと、与えること、赦すこと」として機能する。それは計算可能な正義の限界を越えて、場合によっては自己犠牲をも厭わず、あらゆる打算を粉碎する。「創造的正義」は絶えず、愛による適正な力の行使に努めようとする。正義と力は、それらを統合する共通の原理、即ち愛を目指すことにおいて本来の機能を発揮する。つまり、存在の形式としての正義は適正な力の行使によって愛の秩序を創出し、その中で平和を見出そうとする。愛、力、正義の存在論的統一に則った秩序の構築こそ、平和への道である。

Summary

There is not much likelihood that peace in the earth will be realized. Our world situation is getting worse in wild confusion; nevertheless we are hoping for the realization of peace based on justice. Never give up on the impossible possibility theological thinking! Paul Tillich is interested in the situation that calculating justice, like distributive-retributive justice in Aristotle, will not be carried out. He considers the possibility of theological justice in the aspect that calculating effect and causal relation is broken down. His concept of creative justice is adequately described through three functions of listening, giving, and forgiving in personal encounters. It is beyond calculating justice, without stopping self-sacrifice in some cases, and breaks egocentric ideas. It makes an effort to use power by the exercise of love. There is only way of creating peace, namely to establish order in conformity with the ontological unity of love, power, and justice.

序

9.11以降の世界状況において、改めて正義の意味と領分が問われている。本稿では、パウル・ティリッヒの議論を手掛かりにして、正義に関する神学的考察⁽¹⁾を試みたい。

ティリッヒ思想を特徴付けるものに「境界 (Boundary)」という概念がある。我々の問題関心に引き寄せて例えるならば、世界には平和主義と覇権主義、ユートピア的な理想主義とシニカルな現実主義といったイデオロギーの対立があるが、ティリッヒは自覚的にそれらの間に立つことを選び、それらの境界線で思索を重ねた。境界線上に立つということは、未決定、優柔不断、折衷主義を意味しない。それは不断の緊張関係を迫られることであり、深刻なジレンマに陥ることと紙一重である。しかし、境界線の両側を自由に往来することができれば、そこには生の躍動感が満ち溢れ、一方の側に制限されることのない新たな可能性に対して開かれることもできる (cf., Tillich[1962], p.242)。我々は一方の側に固執し続けることによって、思想的には袋小路に行き詰まり、現実的には有効な打開策を示せず無力となり、閉塞感に苦しんでいる。先ず、我々は意識的に、境界線上に立つという自覚から始めなければならないであろう。

現在、政治的、宗教的、経済的、地政学的な問題が地球規模で複雑に交錯し、正義概念を歪曲している。それぞれの立場から正義の理念が叫ばれ、正義の行動が行われている。しかし、結果的には、それぞれの正義が衝突を煽り、紛争の原因を増しているだけではないだろうか。今日、ティリッヒの活動した時代とは異なり、東西冷戦構造のような対立構図を簡単に描くことはできない。事態は混迷を深め、アノミーは極まり、世界はカオスに崩落しつつある。最早、地上における平和の実現は望むべくもないであろう。しかし、それにもかかわらず、我々は人類の生存を賭して正義を求め、それに基づく平和を希求しなければならない。断念された上で断念しない姿勢にこそ、神学的思惟の本領が発揮されるべきではないか。正義の乱発を抑え、真の平和を求めるため、我々は真正の正義を必要としている。本稿では、ティリッヒによって掲げられた「創造的正義 (creative justice)」の概念が、まさにそれであると主張され、この概念に基づく平和思想の構築が目指される。

1 愛・力・正義の存在論的分析

先ず、我々は『愛・力・正義』(Tillich[1954])の議論を中心に、ティリッヒの「正義」概念について検討したい。ティリッヒによれば、愛、力、正義の三概念は人間存在の本性に根差し「存在論的統一 (ontological unity)」をなしており、「存在自体における諸構造の三位一体」(Tillich[1954], p.594)を示している。通常、愛は情緒的なものとして、力は強制的なものと

してイメージされ、対立関係に置かれることが多い。その場合、愛は力の放棄であるとか、力は愛の否定であるとか言われたりする。しかし、ティリッヒは、そのような通俗的なイメージを一掃し、それらを人間存在の構造に深く関わるものとして解釈しようとする。

「愛、力、正義に関する諸問題は、それらが通常取り扱われているような漠然とした話、アイディアリズム、シニシズムから救い出されるために、存在論的基礎付けと神学的観点を絶対に必要とする」(*ibid.*, p.639)

愛、力、正義の三概念は様々な状況において適用されるわけだが、問題となるのは、それらの使用法を決定する「根源的意味 (root meaning)」である。「根源的意味」とは、様々な状況から派生されてくる多様な個別の意味よりも論理的妥当性において優越するものであり、人間が世界と出会い、世界を認識する時に用いる諸概念の根底に普遍的に存在するものである (cf., *ibid.*, p.585)。この「根源的意味」を明らかにするために、ティリッヒは存在の基礎的構造を記述し、実在を分析し、存在の構造的要素を見出すといった存在論的分析を実施する (方法論としては現象学的になる)。先ず、議論の前提となる人間存在の構造について言及しておこう。ティリッヒによれば、人間存在は本質から疎外され、常に非存在の脅威に晒されている。従って、そのような「実存的疎外」を克服すること、つまり、本質、存在の根拠、自己自身から分離されてしまったものを再び統一させていくことが求められる。愛、力、正義は、このような再統一において、構造的に機能するものであると考えられている。

次に、愛、力、正義の内容について、個別に検討してみたい。ティリッヒによれば、三概念の中で最も重要であるのは愛の働きである。「生は現実性における存在であり、愛は生を動かす力である」(*ibid.*, p.595) というのが「愛の存在論」の基本的テーゼであるが、その意味は、存在するものを他の存在するものへと駆り立てる愛なくして存在は現実化されないということである。つまり、ティリッヒの定義では、愛は「分離されたものを再統一へ駆り立てるもの」(*ibid.*, p.597) なのである。一方で、実存は常に非存在の脅威に晒されているので絶えず抵抗を試みなければならないのであるが、その際に必要となるのが力である。力とは「内外の否定性にかかわらず自己を肯定する可能性」(*ibid.*, p.602) として規定されているが、端的に言えば「非存在を克服する可能性」(*ibid.*, p.602) である。この可能性を現実化しようとする全ての存在に備わった本来的な (intrinsic) 要求は「分離されたものの再統一の形式」となるが、ティリッヒによれば、この形式 (Form) が正義に他ならない (この場合の形式とは、存在の統合形式のことであり、形式主義的な形式を意味しない)。正義は存在と存在の出会いに形式を与え、分離の再統一を実現する。言わば、愛による力の行使が正義となって表れるのであり、それが人間存在を本来的に形作るものとなる。以下、正義の概念について集中的に論じたい。

2 正義概念の批判的検討：正義のジレンマ

ティリッヒが「法律的な正義 (legal justice)、道徳的な大義 (moral righteousness)、宗教的な義認 (religious justification) は相互に対立しているように思われる」(Tillich[1954], p.589) と指摘しているように、正義は法律の意味、倫理の意味、宗教の意味の各々において限定的に用いられ、意味内容をめぐり相互に矛盾する 경우가多々ある。ティリッヒの意図は、これらの矛盾を解消し、正義の「根源の意味」を示すことにある。

ティリッヒはまず、古典的なアリストテレスの「正義」概念を反省することから始めている。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、各人の真価、正当な要求、功績によって財を与え、富や便益を分配する「立法者の正義」としての配分的正義 (distributive justice) と、社会的秩序に反した者に対して罰則 (punishment) を与え、損害賠償を課す「裁判官の正義」としての報復的正義 (retributive justice) を論じている。ティリッヒの解釈によれば、両者の本質は比例的正義 (proportional justice) であり、それは算術的正義 (calculating justice) である。配分的正義と報復的正義は受けるに値するものに比例したものを与えるので、分量的な仕方では測量可能であるが、そのために正当視される要求の様々な程度、度合い、地位の序列を前提していなければならない。しかし、正義は平等の要求を含むものでもあり、こうした比例的正義はジレンマに陥らざるを得ない⁽²⁾。ティリッヒ曰く、それが「比例的正義における序的要素は正義の平等的要素と如何にして関係付けられるのか」(ibid.) という問いになる。この問いは正義論一般でも問題となっており、正義をめぐる比例的平等と無差別的平等の対立、さらには正義をめぐる自由と平等の対立⁽³⁾ にも発展するであろう。いずれにせよ、古典的な正義概念は比例的・算術的正義であり、その計量可能を保証する諸条件の前提が正義と平等のジレンマを生む原因になる。

諸条件の前提の下、正義を数量化、計量化して理解することは、正義の機械的適用を是認することにつながる。そもそも、固定的な比率に従って計算できるような正義は存在のダイナミズムにそぐわないし、しかも人間存在の「物象化 (Verdinglichung)」や「対象化 (Vergegenständlichung)」への短絡につながりかねない。つまり、比例的・算術的正義は、その諸条件の前提から存在の力のダイナミズムを抑圧することになり、あるいは「出会いにおける正義」といった存在と存在の出会い——人格的な出会い (personal encounters)——から生まれる多様な可能性を閉ざすことになる。従って、存在の力が自らを現実化する形式、即ち存在の統合形式としての正義は常に動的でなければならない。こうした観点から、ティリッヒは正義の機械的、固定的な理解を批判する。但し、そのことは正義の普遍性 (道徳的命令の根拠に関わる正義) の断念を意味しない。むしろ、普遍性と個別性が出会う具体的状況において正義が貫徹

されるということ、さらに、そうした状況を創出し、正義の適用を可能にするのは愛の介在によるということが強調される。この点について、ティリッヒは以下のように述べている。

「普遍的法則の要求と個別的状況の要求の両者が受容され、具体的状況にとって効果的にされる場合にのみ、正義は達成され得る。しかし、具体的状況への参与を創出するのは愛である。（中略）現実には、正義の中に愛が含まれているからこそ正義は正義であることを、状況が示している」（*ibid.*, p.591）。

また、正義の数量化に付随する比例的平等と無差別的平等の対立についてであるが、基本的にティリッヒは、この問題そのものを扱わない。ティリッヒの見解では、存在の現実化のプロセスには、無数の機能的な相違（存在論的な相違ではない！）　個人に与えられた性質の相違、創造性の相違、存在の力の相違、さらには、社会的な機会の相違　が含まれている。しかも、この相違があるということにおいて人格性の陶冶が問われてくるのであるから、数量化に伴う平等という考え方そのものが成り立たない。ティリッヒの立場では、所謂「平等主義」を擁護することは出来ない。従って、不平等になる可能性は排除できないので、安直なヒューマニズムとも無縁である。以上の考察から明らかなように、ティリッヒにおいては正義をめぐる比例的平等と無差別的平等のジレンマという問題自体が解消されることになる。では、ティリッヒは如何なる正義概念を提示するのであろうか。

3 ティリッヒの正義論：「創造的正義」の概念

ティリッヒは正義の原理を、「適正性（adequacy）」、「平等性（equality）」、「合理性（rationality）」、「人格性（personality）」の観点から論じている。

正義の適正性は内容に対する形式の適正さに関わり、現状の制度に対するチェック機能を果たす。

正義の平等性は前述したような数量化に伴う平等、あるいは平等主義とは無関係であり、ティリッヒの場合は神の前における人間の究極的平等性（プロテスタンティズム）を謳ったものとして、あるいは道徳的命令の無制約的形式を根拠付ける理念として理解されねばならない。

正義の合理性は理性的存在者としての人間存在に備わったものであるが、これは合理主義的な正義とは無関係であり、後述する人格性と密接に関連する原理である。

こうした正義の適正性、平等性、合理性は全て、正義の人格性に収斂する。即ち、正義とは、人間が熟慮し、決断し、応答する人格であることを相互に認識し、さらに全ての人間が人格として考えられねばならないことを要求する。このように、他者を人格として承認するとい

うこと（付言すれば、自由な存在であることの相互承認）が普遍妥当性を持つ正義の原理であり、存在の形式に最適であると考えられる。

このような人格的関係の領域において働く正義は、比例的・算術的正義とは全く性質を異にしている。ティリッヒは、存在と存在の出会いの結果をアプリアリに知ることはできないと考え、計算可能な正義が成り立たないコンテキストに対して関心を向ける。つまり、計算された結果や応報が破れたところに、如何にして正義を見出すことができるのかを問うことが重要なのである（神学の課題）。そこで、ティリッヒは「創造的正義（creative justice）」なる概念を提示する。

創造的正義は存在と存在の出会いがもたらすダイナミズムに沿っており、人格的出会いにおいて「聴くこと、与えること、赦すこと（listening, giving, forgiving）」（Tillich[1954], p.621）として機能する。しかも、それは計算可能な正義の限界を越えて、場合によっては自己犠牲をも厭わず、あらゆる打算を粉碎する。創造的正義は絶えず、愛による適切な力の行使に努めようとする。ティリッヒの主張に基づくと、創造的正義の内容は文化的プロセスの積み重ねを通して与えられる。例えば、正義の内容は、法（私見によれば、コモン・ローが適切）、伝統、権威、個人の良心において具現化されるような人間の経験によって提供される（cf., *ibid.*, p.619）。

「法は外在化した良心であり、良心は内在化した法である。正義の法則は法と良心の相互作用によって創造される」（*ibid.*, p.620）

このようにティリッヒ思想では、正義の内容が法と良心のつながりにおいて規定されている点が興味深い。創造的正義は人格のプロセス（人格性）から文化的プロセス（共同性）へと拡張されていく中で自生的に成長し、存在の現実化を活性化することに資する。従って、本来的に正義を主張することと、主観的な権利を叫ぶことは無関係である。むしろ、真正の正義はエゴイズムを打破する。それは人間相互の人格的承認を前提とし、その上で社会的バランス感覚を養成し、平和的な秩序の形成に貢献する。それは多様な可能性に開かれているという意味で、イデオロギー化された設計主義的な正義に対して猛省を促すものと言えよう。

正義と秩序の関係について、1944年の未公開草稿「戦後世界における力と正義」を手掛かりに補足しておきたい。それによると、正義は「秩序の原理」（Tillich[1944], p.126）であると表現されており、秩序付ける力と正義の結合が重視されている。

「正義とは、動的かつ静的な潜在力に調和した、力の秩序である。正しい秩序とは、すべての部分が、それが示す力の構造に従い、それに値するところのものを得ている状態である」（*ibid.*, p.124）

正義と力は分離されると形式主義的な正義と恣意的な力と化し、他に対して破壊的となり、拳句は自己破壊的になる。正義と力は、それらを統合する共通の原理、即ち愛を目指すことにおいて本来の機能を発揮する。つまり、存在の形式としての正義は適正な力の行使によって、「愛の秩序」を創出し、その中で平和を求めなければならない。力なき正義は文字通り無力であり、愛なき正義は力の暴走を阻めない。愛、力、正義のバランスに則った秩序の構築こそ、平和への道であり、それは弁証法的な生の在り方にも適うのである。これが目下、失われてしまった世界秩序を回復するための神学的提言となる。

結 「正義の神学」提唱

第二次世界大戦末期の 1944 年の時点で、ティリッヒは今日の世界情勢を予見していたかのような、ある預言者的洞察を示していた。

「戦後世界は、力と正義の両方の要素を必要とするであろう。それは、愛の統一の内で、力と正義を新たに結びつけることを要求するのである」(Tillich[1944], p.143)。

まさに現在、このことが要求されている。ティリッヒは言う。「正義は外部から強いられた抽象的な法ではない。正義とは存在の実体の表現である。つまり、それは愛である。正義は不可思議な法ではなく、本質的な法である。したがって、それは生の自己実現と結合しており、生の否定ではない。それはいかなる現状の保障でもなければ、無力なユートピアの約束でもない」(Tillich[1943], p.104)。

ティリッヒの正義は力を伴う以上、戦う正義である。従って、絶対平和主義の立場には立たない。しかも、彼が求めるのは、自由のない平和（奴隷的平和）ではなく、自由と独立のある平和である。安全であることを引き換えにして、人間の矜持を犠牲にし、魂を売り渡し、機械化されてしまうような隷属的な平和に安住することはできない。そのことは、ティリッヒ自身において、所謂ディストピア文学⁽⁴⁾への度重なる言及によって強調されていることである。つまり、そのような平和は、創造的自由が認められず存在の力のダイナミズムが無力化されているという意味において非人間的な状態なのであってみれば、批判されて然るべきなのである（プロテスタンティズムの批判原理、預言者的批判）⁽⁵⁾。真の平和を求める正義は戦いを辞さず、むしろそれを義とする。しかし、ティリッヒは戦う正義を恣意的な力の道具にしてしまう傲慢な覇権主義に決して与しない。何故なら、正義には愛の秩序を求めるという目的があり、その前に恣意は粉碎されるからである。

ティリッヒは次のように述べている。「正しい決断はない。様々な試みと失敗と成功がある」(Tillich[1951a], pp.152-153)と。実際、正義の名による力の行使はアンビバレントである。それを愛の統一の内では遂行することは、現実的には非常に困難である。何故なら、恣意が存在するところでのみ、実存もまた存在し、我々の歴史が開かれてきたからである。人間存在が実存的な歪曲から逃れられないことについては、縷説を要しないであろう⁽⁶⁾。従って、地上における平和の全き成達は不可能であるのかもしれない。しかし、それにもかかわらず、諦めて諦めず、不断の努力を重ねていくところに、人間の真価が問われてくるとは言えないだろうか(これが「信仰的現実主義」を要請する)。そして、その努力を推進するのが創造的正義という存在の形式であり、人間存在の在り方なのではなかろうか。この点を問題にし続けることが、さらに Pax fructus justitiae (正義の実りである平和)⁽⁷⁾を希求し続けることが、「正義の神学」の役割ではないかと思う。それは正義に関する神学的考察ということ以上の意味を含み、神学的営為(神学すること)の正義そのものを問うことにもなるであろう。

註

- (1) キリスト教思想における「正義」の問題は、伝統的にはアウグスティヌスやトマス・アクィナスを典型とする正戦論(Just War)の文脈で論じられてきた(キリスト教の正戦論に関しては、例えば、R.H.ベイントン著、中村妙子訳『戦争・平和・キリスト者』、新教出版社、1963年、及び木寺廉太『古代キリスト教と平和主義 教父たちの戦争・軍隊・平和観』、立教大学出版会、2004年などを参照)。そこでは戦争の正当事由に関する議論がなされ、特にトマスのスコラ的正当戦争論はヒューゴ・グロティウスの『戦争と平和の法』(1625年)に影響を与え、近代の国際法の形成に発展する(この点に関しては、柳原正治『グロティウス』、清水書院、2000年、126-163頁を参照)。世界大戦を経験したティリッヒと同時代の神学者たち、例えばカール・バルト、エミール・ブルンナー、ラインホルド・ニーバーらも、それぞれの視点から正義を問題化しており、現代ではユルゲン・モルトマンやサリー・マクフェイグなどが社会正義の実現、エコロジーの観点(エコロジー神学)から正義の役割を論じている。なお、ティリッヒの正義論に関する先行研究としては Kodzo Tita Pongo: *Expectation as Fulfillment, A Study in Paul Tillich's Theory of Justice*, University Press of America 1996、Wolf Reinhard Wrege: *Die Rechtstheologie Paul Tillichs*, J. C. B. Mohr: Tübingen 1996、芦名定道「ティリッヒと平和の神学」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第7号、2003年、1-10頁を挙げることができる。
- (2) こうしたジレンマの解消が、アリストテレス自身の問題でもあった。『ニコマコス倫理学』では、正義の平等性(均等性)の基準は算術的な同一性にあるのか、それとも幾何学的な同一比にあるのか

問題とされた(例えば、配分的正義と報復的正義の対立する要求は如何にして調和され得るのかなど)。アリストテレスは様々な種類の正義を最終的に共通的正義(普遍的正義)において調和させることを求め、「均衡としての正義」を追求したと考えられる。この論点をめぐっては、さらなる議論の余地があり、ティリッヒによるアリストテレスの取り上げ方は不十分であったと言えるかもしれない。なお、こうした問題を考える上で以下の論稿が参考になる。加藤信朗「報復の正義と赦しの正義 共生の正義を求めて」(『聖心女子大学キリスト教文化研究所編、加藤信朗監修『共生と平和への道 報復の正義から赦しの正義へ』(聖心女子大学キリスト教文化研究所創立50周年記念論集)春秋社、2005年、301-318頁所収)。

- (3) 代表的な例では、J.ロールズとR.ノージックの対立が挙げられよう。ロールズは「正義の原理」として基本的自由の平等配分を提起しつつ(正義の第一原理)、公正な機会均等と格差原理によって結果の不平等を改善するべきである(正義の第二原理)と主張する(矢島鈞次監訳『正義論』、紀伊國屋書店、1979年)。一方、ノージックは自由と平等の両立に難を示し、ロールズの格差原理は資本主義的な自由を阻害するものと批判し、自由至上主義の立場を鮮明にする(嶋津格訳『アナーキー、国家、ユートピア』、木鐸社、1985年)。この議論は正義論の根幹に関わり相当の考察を要するため、筆者としても今後の研究課題としたい。尚、正義論における平等の問題については、ジュリアス・ストーン著、平野敏彦訳「正義は平等に非ず」(E.カメンカ/A.イアースーン・テイ編、田中成明/深田三徳監訳『正義論』、未来社、1989年所収、191-230頁を参照されたい。又、この問題をティリッヒ研究の中で扱うならば、中期の宗教社会主義論の検討が欠かせないであろう。例えば、ティリッヒ思想における宗教社会主義論と社会正義論の関連については、Pongo[1996], pp.133-148の研究なども参照に値する。
- (4) ユートピアを志向する文学、例えば、トマス・モア『ユートピア』(1516年)、カンパネッラ『太陽の都』(1602年)、エティエンヌ・カペー『イカリヤ旅行記』(1840年)では、全体主義的な社会が理想として描かれ、自由を圧殺している場合が多い。この点を糾弾し、ユートピアが反ユートピア(dystopia)になることを示したのが「ディストピア文学」であり、例えば、ザミャーチン『われら』(1921年)、オルダス・ハックスリー『すばらしい新世界』(1932年)、ジョージ・オーウェル『1984年』(1949年)のように未来社会小説の形をとる。ティリッヒはハックスリー『すばらしい新世界』を頻繁に引き合いに出している(cf., Tillich[1944], pp.125-126)。
- (5) この点については、拙論「批判と形成 前期ティリッヒのプロテスタンティズム論」(『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第3号、2001年、55-72頁(特に57-60頁)を参照されたい。正義の性質に関わるプロテスタンティズムの批判原理や預言者の批判は、旧約預言者の意義に通曉したティリッヒが提起した概念であるため、正義論の再構成には彼の旧約理解、とりわけ旧約預言者たちの正義理解との比較検討も視野に入れねばならないであろう。
- (6) この問題に関しては、拙論「創造と墮落の問題 P.ティリッヒの自由理解を手掛かりに」(『ティ

リッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)創刊号、2000年、49-66頁、及び「P.ティリッヒにおける「罪」概念の問題 『組織神学』第二巻の「疎外」概念を中心に」、『神学研究』(関西学院大学神学研究会)第47号、2000年、107-124頁を参照されたい。

- (7) この言葉は1939年10月20日に発せられた回勅「スンミ・ポンティフィカートゥス」(至高なる教皇職について)を通して平和のアピールを行ったことで知られる教皇ピウス12世のモットーである。本稿では、単に正義と平和を結び付ける標語として引用したが、ピウス12世の動向については少なからず問題点も指摘されている。「スンミ・ポンティフィカートゥス」はドイツ軍のポーランド侵攻に抗議して発せられたが、ナチス・ドイツへの非難は必ずしも十分ではなかったと指摘されることがある。この点については、大澤武男『ローマ教皇とナチス』、文春新書、2004年、112-117頁を参照のこと。

(こんどう・ごう 関西学院大学 / 神戸国際大学非常勤講師)